JULIEN RIES

PREISTORIA E IMMORTALITÀ

Religioni

di fronte e attraverso

Jaca Book

Julien Ries

PREISTORIA E IMMORTALITÀ

LA VITA DOPO LA MORTE NELLA PREISTORIA E NELLE CIVILTÀ ORALI

Jaca Book

INDICE

INTRODUZIONE

I. La vita

1. I primi abbozzi di una riflessione sulla vita

Alcuni sostengono che il primo tentativo di definizione della vita si trovi in Aristotele: «Tra i corpi naturali, alcuni hanno la vita e altri non ce l'hanno. Con vita intendiamo il fatto di nutrirsi, crescere e deperire autonomamente» (*De anima*, II, 1).

Gli orientalisti trovano tracce di una riflessione sulla vita molto prima di Aristotele. Gli egittologi ci mostrano, fin dall'Antico Regno, il segno della vita, che ritroviamo lungo tutta la storia egizia, fino al periodo copto. È un segno che simboleggia la vita, sia come dono della divinità che come forza che si oppone alla morte. Nel III millennio, nella valle dell'Indo, la glittica di Mohenjodaro e di Harappa ci presenta la dea della vita in piedi tra due rami di fico sacro, l'albero della vita. La stessa glittica ci mostra quello che è stato interpretato come il

Signore della natura, il grande Dio verso cui si volgono gli animali, come per rendergli omaggio.

Da molto tempo, per quanto la cosa sia discussa, gli orientalisti insistono sull'importanza della dea madre nell'India prevedica, in Mesopotamia, in Anatolia, nel Vicino Oriente e nell'Europa arcaica. Le valli alpine della Valcamonica ci hanno rivelato l'esistenza di statue-stele datate alla fine del IV millennio. Le incisioni fatte sulla pietra dai Camuni sono ripartite in tre registri sovrapposti, che fanno pensare alla tripartizione sociale scoperta da Georges Dumézil: la sovranità, la forza e la fecondità. Queste statue-stele sono forse tracce dell'arrivo degli Indoeuropei sulle Alpi? Se l'ipotesi risultasse vera, avremmo in Valcamonica testimonianze preziose dell'espressione arcaica della vita, non soltanto sul piano individuale, ma anche su quello sociale.

2. *La vita come manifestazione e come animazione*

Nella sua riflessione sulla vita l'uomo ha posto l'attenzione sui fenomeni in cui si manifesta la vita e sull'animazione dell'essere da parte del soffio vitale. Aristotele operò una distinzione tra l'anima vegetativa, l'anima sensitiva e l'anima razionale. Ben presto l'Oriente rifletté sulla vita come animazione dell'essere. Nell'uomo gli Ebrei distinguono tra la carne (*basar*), l'anima (*nephesh*), principio della vita fisica e sede della vita psichica, e il soffio (*ruah*), principio vitale e sede dei sentimenti e

dell'attività intellettuale. Gli Egizi parlano di *bai*, di *ka* e di *akh*. Il *ka*, manifestazione delle energie vitali, funzione creatrice e conservatrice, è la parte divina dell'uomo. È grazie al *ka* che la vita sussiste. Il *bai* è la coscienza individuale, il principio spirituale, la volontà, la sede dei sentimenti, ciò che governa le azioni. *Akh* è un principio immortale, una potenza invisibile. Per l'Egizio sono dunque tre i principi che animano la vita. Una volta diventati cristiani, gli Egizi assumono dai Greci il termine *psyché*, e questo mostra, afferma Sauneron, che «nessun termine della vecchia lingua corrispondeva esattamente alla nozione cristiana di anima».

Anche l'antropologia iranica utilizza diversi termini. *Vyāna* è l'anima-soffio, il principio spirituale che si trova in ogni uomo, anche in Ahura Mazdā. *Manah* connota l'efficacia del pensiero. *Urvan*, l'anima libera, designa il principio della personalità e sembra corrispondere all'*ātman* indiano. *Daena* è l'intelletto religioso, che consente di prendere coscienza del mistero divino. Il pensiero indoeuropeo enfatizza dunque la dimensione spirituale dell'essere umano. In India, di fronte all'Assoluto, il *Brahman*, troviamo il suo correlato umano, l'*ātman*, il principio immortale che nell'uomo è chiamato a liberarsi del corpo per giungere alla perfetta identità con il *Brahman*.

3. La vita come organizzazione

Il termine greco *organon*, che troviamo in Aristotele, ci permette di esprimere la nozione di «vita organizza-

ta». Il concetto occidentale di «organismo» va a specificarsi nel corso del XVIII secolo, grazie alle ricerche dei naturalisti, dei medici e dei filosofi, intesi a trovare dei sostituti all'*anima*, in modo da rendere conto in modo più adeguato dell'unità funzionale del vivente. Kant mostra che il corpo organico non è soltanto organizzato, ma anche auto-organizzantesi. Nel XIX secolo Auguste Comte ricorda che l'idea di vita è inseparabile da quella di organizzazione. Ai suoi occhi l'organismo si definisce con il consenso delle funzioni, la *sympatheia* dei Greci. Comte trasferirà nella vita sociale il concetto di consenso organico, facendone il fondamento della sua scienza organizzatrice della vita sociale, la sociologia.

Gettiamo uno sguardo alle civiltà orientali. Gli Egizi concepivano la vita come l'unione armonica dei principi vitali e del corpo. In *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, François Daumas traduce un testo che risale alla terza dinastia e che ci dà un'idea di come gli Egizi si raffigurassero la vita:

> «Così, il cuore e la lingua hanno potere su tutte le membra, per il fatto che l'uno è in ogni corpo e l'altra è nella bocca di ogni dio, di ogni uomo, di ogni animale, di ogni rettile vivente; e che il cuore pensa tutto ciò che vuole e che la lingua comanda tutto ciò che vuole ... Il vedere degli occhi, il sentire delle orecchie, il respirare del naso si relazionano al cuore. Ed è il cuore a produrre incessantemente ogni conoscenza; quanto alla lingua, è essa a ripetere ciò che il cuore pensa ... Così si compie ogni lavoro e ogni mestiere, il fare delle mani, il camminare delle gam-

be, il muoversi di tutte le altre membra, sull'ordine che è stato pensato dal cuore ed è stato espresso dalla lingua, e che crea incessantemente l'essere di ogni cosa»[1].

Conosciamo d'altronde anche l'impatto della nozione di *maāt* sulla vita vissuta di ogni Egizio.

In India la riflessione sulla vita come organizzazione ruota attorno all'ordine sociale-cosmico. Qui il termine chiave è *dharma*, parola che riassume in sé l'ordine globale, i quattro *varna* e i quattro stati di vita. Dio fa nascere il mondo e lo riassorbe in Sé. È al cuore del cosmo secondo i termini della *Bhagavad Gīta*, XVIII, 61: «Il Signore di tutte le creature sta nel cuore di tutti, facendoli muovere qua e là come gli ingranaggi di una macchina grazie al suo potere misterioso».

4. La vita come usura e cessazione

Tra la vita umana e la sopravvivenza, l'*after life*, si situa la morte, dramma del limite e della finitezza, cessazione definitiva delle funzioni dell'essere vivente. La morte biologica è il fenomeno della cessazione della vita umana come manifestazione, come animazione e come organizzazione dell'unità funzionale del vivente. Ma è anche un mistero attorno al quale, nel corso dei secoli, ha avuto luogo una sacralizzazione. «La morte – scrive

[1] F. DAUMAS, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Artaud, Paris 1971, pp. 247-248.

Fustel de Coulanges – fu il primo mistero. Mise l'uomo sulla via degli altri misteri. Elevò il suo pensiero dal visibile all'invisibile, dal transitorio all'eterno, dall'umano al divino»[2]. La morte è un momento decisivo dell'esistenza umana che si presenta come passaggio obbligato. La domanda è: passaggio in quale direzione, verso quale stato? È a questa domanda che tentano di rispondere i vivi. Ed è in queste risposte che troviamo la sacralizzazione della morte, l'origine dei riti e dei rituali funerari, le credenze rassicuranti, i comportamenti simbolici e religiosi. Il defunto è stato oggetto di attenzioni particolari, ma anche di abbandono, in alcune culture persino di distruzione. Esiste del resto un'immensa varietà di tombe, dai tumuli alle piramidi, dalla semplice inumazione alle grotte funerarie[3].

II. La sopravvivenza come vita al di là dell'usura

Il termine *survie*, «sopravvivenza», fece il suo ingresso nella lingua francese nel 1604, come termine giuridico. È il solo senso che ci offre il *Dictionnaire de l'Académie*

[2] Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Hachette, Paris 1982[2] [*La città antica. Studio sul culto, il diritto, le istituzioni di Grecia e di Roma*, tr. it. di G.E. Calapaj, Laterza, Bari 1925].

[3] L.V. Thomas, *Le sacré et la mort*, in J. Ries (a cura di), *Les origines et le problème de l'homo religiosus*, Edisud, Aix-en-Provence 1992, pp. 209-252.

del 1878, o la riedizione di Littré del 1968. Tra i diversi sensi, nel Grand Larousse, troviamo: «Prolungamento dell'esistenza al di là della morte»; e nel Robert: «Vita che continua dopo la morte».

1. La nozione di sopravvivenza

Nella Bibbia la sopravvivenza è fondata sulla trascendenza dello spirito umano rispetto alla vita biologica. I testi biblici parlano inoltre dell'immortalità personale, che situano al di là di un giudizio particolare, eliminando così ogni prospettiva di reincarnazione. Il pensiero religioso dell'antico Iran, a sua volta, è caratterizzato da una dottrina escatologica che insiste sulla sopravvivenza nel quadro di un rinnovamento dell'uomo e del mondo. Per Zarathustra, l'immortalità dell'uomo è una nuova gioventù conferita al fedele di Ahura Mazdā.

Nel pensiero arcaico egizio il defunto vive in regioni sotterranee, dove ha un'attività comparabile a quella che ha esercitato sulla terra. Mettere insieme tutti gli elementi di cui è costituita la persona umana è un'opera fondamentale per la sopravvivenza: da qui la mummificazione, praticata fin dai tempi più antichi. La Bibbia, l'Iran e l'Egitto conoscono il tempo lineare, e da questo fatto consegue l'idea di una sopravvivenza definitiva all'indomani della morte e dopo un giudizio. L'Islam riprenderà questa nozione dalla tradizione giudaico-cristiana.

Diversa è la situazione in India, dove è centrale la nozione di tempo ciclico. Nel vedismo la morte non è

il termine della vita umana: l'uomo entra nel regno di Yama, primo defunto e re della morte. Con le *Upaniṣad* si afferma la dottrina del *saṃsara*, la trasmigrazione:

> «Come un bruco, che giunto all'estremità di un filo d'erba si contrae per un nuovo avanzamento, così l'*ātman*, scuotendo il corpo, rinunciando al non essere, si contrae per un nuovo avanzamento» (*Bṛhad-Aranyaka Upaniṣad*, IV, 4, 3).

La sopravvivenza è connessa alle azioni precedenti.

Il buddhismo insegna la radicale impermanenza. La dottrina dell'atto sostituisce la dottrina della creazione. L'atto è il sovrano che crea e conserva l'Universo. Privo di *ātman*, l'uomo sprofonda in un oceano di impermanenza. Eppure l'equivalente dell'io, mantenuto sotto la forma degli stati di coscienza, spiegherà il dolore e la rinascita. La vera fine dell'uomo è la liberazione dalla trasmigrazione e dal dolore: il *nirvāṇa*.

2. Il modo in cui si organizza la sopravvivenza

Ogni cultura organizza la sopravvivenza a modo suo. Per l'Antico Testamento, la sopravvivenza appare come un'esistenza diminuita, tra le ombre dello *sheol*: in presenza di un'eternità incerta l'uomo è preda dell'angoscia. Nel Nuovo Testamento la sopravvivenza è invece il passaggio a un altro piano di esistenza, un'esistenza

incorruttibile inserita in una visione beatifica. Zarathustra insegna che dopo il passaggio del ponte di Shinvat il fedele entra in un luogo di beatitudine, di luce e di pace. La luce di Ahura Mazdā dissipa ogni angoscia e fa godere l'anima di una felicità senza fine: *Ameretāt*, l'immortalità beata. La comunità mazdaica renderà sempre più materiale questa felicità. Fusione del paradiso di Osiride e della teologia solare, la dottrina egizia porta alla creazione di un programma mediano per il destino dell'oltretomba:

> «Passare la giornata all'ombra fresca della propria tomba approfittando di provviste portate dai propri discendenti o procurate per mezzo della magia; alla caduta della notte, raggiungere la barca del Sole, fermarla, prendervi posto per varcare l'orizzonte e penetrare così in tutta sicurezza nelle inaccessibili e pericolose regioni dell'aldilà; fermarsi a proprio agio nei campi di Osiride o in qualsiasi altro paradiso, dove trovare gradevoli passatempi; nell'istante in cui il sole si dispone a lasciare questi paesi favolosi ... radunare il veliero di Ra, attraversare su di esso l'orizzonte orientale e rinascere con esso nel giorno di qui in basso; affrettarsi a riguadagnare la propria tomba»[4].

L'islam ci presenta un paradiso fortemente tinto di gioie materiali. Aggiungiamo che nel Nuovo Testamento e nel Corano è presente una dottrina della resurrezione dei corpi.

[4] E. DRIOTON, *La religion égyptienne*, in *Histoire des religions*, vol. III, Gallimard, Paris 1955, p. 125.

In India l'organizzazione della sopravvivenza è assai diversa. I *Brahmana* fondano la loro dottrina dell'immortalità sul sacrificio necessario per la conservazione del *Dharma*. Le *Upaniṣad* interiorizzano questa concezione e la integrano nelle teorie del *karman* e del *saṃsara*. Secondo la *Bṛhad-Aranyaka Upaniṣad* (II, 4, 1-14), è tramite la conoscenza dell'*ātman* che si conquista l'immortalità. Altrove questa *Upaniṣad* afferma:

> «Quelli che ora lo sanno e quelli che nella foresta sanno che la fede è la verità entrano nella fiamma, dalla fiamma nel giorno, dal giorno nella quindicina chiara, dalla quindicina chiara nei sei mesi, quando il sole sale verso nord, dai mesi nel mondo degli dei, dal mondo degli dei nel sole, nella regione dei lampi. Giunti nella regione dei lampi arriva un essere spirituale, che li conduce ai mondi del Brahman. Nei mondi del Brahman abitano lontananze insondabili. Per loro non c'è ritorno qui in basso» (*Bṛhad-Aranyaka Upaniṣad*, VI, 2, 15).

Per i buddhisti il *nirvāṇa* è la fine delle rinascite, la negazione dell'esistenza fenomenica. Raggiungere il *nirvāṇa* in questa vita è possibile: è l'abolizione della sofferenza, la cessazione del desiderio. Il *nirvāṇa* è detto l'altra riva, il rifugio, il riparo, la protezione, la sicurezza, la quiete, la fine, lo stato sottile, meraviglioso. Appare come uno stato di beatitudine imperturbabile.

Capitolo primo
LE CREDENZE DELL'UOMO ARCAICO NELLA SOPRAVVIVENZA
DALL'*HOMO HABILIS* ALL'UOMO DEL NEOLITICO

Gli uomini della preistoria ci hanno trasmesso una serie di documenti di cui dobbiamo individuare il messaggio: ossa, scheletri, crani, utensili di pietra, tombe, ocra rossa, arredamenti funerari, incisioni parietali e pitture rupestri. È una documentazione muta, dal momento che i gesti, le parole e le idee religiose non sono materie fossilizzabili. Aggiungiamo che ogni scavo archeologico dà luogo alla distruzione, almeno parziale, di un sito. Insomma, un deposito rituale è un insieme dal quale va estratto il significato religioso. Queste considerazioni non devono spingerci a lasciare in bianco i millenni della preistoria, poiché l'analisi della documentazione archeologica fornisce agli storici delle religioni la convinzione che l'*homo faber* o *ergaster* fosse anche un *homo symbolicus* e un *homo religiosus*.

Per quanto riguarda la nostra ricerca sulle credenze nella sopravvivenza, sono le sepolture a fornire gli indizi più evidenti. Scavare una tomba per deporvi il corpo di un defunto è una preoccupazione dei vivi. Dobbiamo

cercarne la motivazione nella preistoria. Alcuni autori ritengono che la prima manifestazione di questa preoccupazione sia il cannibalismo, il quale, evitando la corruzione del corpo del defunto, sarebbe contemporaneamente servito a incorporare presso chi ne era autore una parte del potere del defunto, rimettendola nella continuità della catena dei viventi[1].

1. Riti e simbologia funeraria nel Musteriano

Le più antiche tombe ritrovate sono legate alla cultura musteriana, cioè al Paleolitico Medio, che va dal 250.000 al 40.000 a.C. Si tratta delle tombe di Skhul e di Qafzeh in Israele, tombe situate rispettivamente vicino al Monte Carmelo e a Nazaret (attorno al 90.000 a.C.), e delle tombe dell'uomo di Neandertal, a partire dall'80.000 a.C. Pascale Binant ha compiuto una buona sintesi della documentazione relativa alle prime sepolture in Europa[2], ritenendo che da un *corpus* di atti e di oggetti sia possibile enucleare un pensiero coerente. Alban Defleur ha pubblicato una documentazione critica che riguarda le sepolture musteriane: scavi, interpretazioni, datazioni delle tombe d'Eurasia a partire dal

[1] L.V. Thomas, *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*, Complexe, Bruxelles 1980.
[2] P. Binant, *La préhistoire de la mort. Les premières sépultures en Europe*, Errance, Paris 1991.

100.000 a.C.[3]. L'autore mostra la ricchezza e la diversità delle pratiche funerarie nel Paleolitico Medio, ricordando che a partire da quest'epoca ci si trova in presenza di un trattamento sociale della morte. Le sepolture musteriane sembrano mostrare con chiarezza che i vivi diventano consapevoli dell'esistenza di un rapporto di alterità creato dalla morte e del passaggio del defunto a una nuova condizione, grazie alla tomba nella quale è deposto. Jacques Jaubert rileva che l'associazione delle sepolture ai luoghi abitati è caratteristica della civiltà musteriana. Le prime tombe rivelano così la cura posta nella relazione tra i defunti e i vivi[4]. Questo significa che l'*Homo sapiens* tende a vivere in prossimità dei suoi defunti; si tratta di un fenomeno che troviamo amplificato nella civiltà chiamata natufiana, tra il 12.000 e il 10.000 a.C. nel Vicino Oriente, dove, dopo la sedentarizzazione nei primi villaggi, i cimiteri si trovano nei pressi delle abitazioni[5]. Diverse sepolture furono sistemate in anfratti naturali, ma la maggior parte è costituita da fosse, in particolare incavate, preparate per ricevere il corpo del defunto. Oltre che della sistemazione della fossa va tenuto conto anche della tutela del cadavere assicurata dai vivi. Gabriel Camps ha studiato la protezione offerta

[3] A. DEFLEUR, *Les sépultures moustériennes*, prefazione di Y. Coppens, B. Vandermeersch, CNRS, Paris 1993.

[4] J. JAUBERT, *Chasseurs et artisans du Moustérien*, La Maison des Roches, Paris 1999. Buona bibliografia.

[5] J. CAUVIN, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au Néolithique*, CNRS, Paris 1994, pp. 29-36 [*Nascita della divinità e nascita dell'agricoltura. La rivoluzione dei simboli nel Neolitico*, tr. it. di M. Fiorini, Jaca Book, Milano 1997].

dall'uomo di Neandertal ai suoi defunti[6], facendo notare che se possediamo scheletri interi o assai ben conservati è perché essi furono interrati in tombe scavate per riceverli. Per la Francia cita La Chapelle-aux-Saints, La Ferrassie, Combe-Grenal, Le Moustier e il «Roc de Marsal», dove i corpi di adulti e di bambini erano stati posti in fosse ricoperte da una lastra di protezione. Vede in questo la nascita di un sentimento religioso e il segno di relazioni affettive concretizzatesi in offerte. Ricorda in particolare il caso di Régourdou in Dordogna, dove lo scheletro riposa sotto una sorta di tumulo in cui erano state deposte ossa d'orso e corna di cervo. La sepoltura n. 5 di La Ferrassie contiene tre raschiatoi orientati nella stessa direzione al di sopra dello scheletro, cosa che fa pensare che le offerte non fossero di carattere esclusivamente alimentare. Tra gli altri casi, Camps ricorda la tomba n. 6 di Shanidar in Iraq, analizzata da Arlette Leroi-Gourhan[7]. Lo scheletro fu posto all'interno di un cerchio di blocchi che delimitano lo spazio della sepoltura. All'interno del cerchio c'era grande abbondanza di pollini, la cui analisi ha permesso di ipotizzare che il corpo fosse stato deposto su una lettiera di fusti di efedra ornata di fiori gialli di senecione, a cui furono mescolati fiori blu di muscari. La datazione della sepoltura ci fa risalire a 50.000 anni fa. Tutti questi dettagli

[6] G. CAMPS, *La préhistoire. À la recherhe du paradis perdu*, Perrin, Paris 1982, pp. 383-386 [*La preistoria*, tr. it. di M.C. Pacinotti riv. da R. de Marinis, Bompiani, Milano 1985].
[7] Cfr. «Science», 1975, n. 190, pp. 562-569; A. DEFLEUR, *Les sépultures moustériennes*, cit., pp. 151-168.

mostrano il carattere intenzionale dell'agire dei viventi e il loro desiderio di proteggere il defunto.

Sappiamo che l'interpretazione di questa simbologia funeraria del Paleolitico Medio va fatta con prudenza. Si è fatto notare che il riempimento di una fossa poteva causare l'arrivo di oggetti che non facevano parte di un deposito votivo di offerte. André Leroi-Gourhan ha messo in guardia da ciò che chiama «un'inestricabile confusione nelle questioni relative alla religione paleolitica». Pur ammettendo che il fatto di interrare un corpo rappresenta un forte indizio a favore della presenza di idee sulla sopravvivenza, egli aggiunge che le testimonianze invocate per sostenere le credenze religiose del Paleolitico Medio sono deboli. Ma in considerazione degli oggetti presenti in numerose tombe ritiene che si possa parlare di pratiche religiose[8]. Bisogna tuttavia notare che nei quattro decenni trascorsi da allora la documentazione archeologica relativa alla simbologia funeraria del Paleolitico Medio ha fatto considerevoli progressi.

2. Sepolture e simbologia funeraria nel Paleolitico Superiore

Il Paleolitico Superiore rappresenta un periodo particolarmente importante della storia dell'uomo: assi-

[8] A. LEROI-GOURHAN, *Les religions de la préhistoire*, PUF, Paris 1983[4], p. 53 [*Le religioni della preistoria*, tr. it. di F. Saba Sardi, Rizzoli, Milano 1970].

stiamo all'apparizione e all'attività dell'*Homo sapiens sapiens*, l'uomo moderno. Hanno luogo numerose innovazioni, soprattutto in Francia e in Spagna. Alla luce delle datazioni recenti, questo periodo inizia circa 35.000 anni prima della nostra era e termina 26.000 anni più tardi, cioè verso il 9.000 a.C. Conta dunque più o meno 25 millenni, segnati da alcuni avvenimenti fondamentali: l'ampliamento degli spazi occupati dall'uomo, le nuove tecnologie, lo straordinario sviluppo dell'arte testimoniato dalla decorazione delle grotte franco-cantabriche, il nuovo aspetto fisico dell'uomo. L'ipotesi che nel Paleolitico Superiore sia avvenuta una rivoluzione culturale va attenuata con spiegazioni più sfumate, dal momento che già nel periodo precedente erano presenti in embrione diversi eventi. Questa rivoluzione va dunque considerata come un nuovo e rapido sviluppo. Questo vale anche per le sepolture e per la simbologia funeraria, poiché l'*Homo sapiens sapiens* continua le tradizioni neandertaliane, ma con una cura maggiore nella protezione del corpo del defunto[9].

Nel suo volume *La préhistoire de la mort*, Pascale Binant compie analisi e fornisce statistiche preziose: i casi a cui sono dovute le scoperte, le carte dei siti, l'orientamento attuale delle ricerche, i metodi di prospezione, la molteplicità dei modi di interramento dei defunti, i problemi delle fosse, le casserature, le posizioni del morto[10].

[9] G. CAMPS, *La préhistoire...*, cit., p. 386; *Dictionnaire de la préhistoire*, *Encyclopaedia universalis*, Albin Michel, Paris 1999, pp. 828-836.

[10] P. BINANT, *La préhistoire de la mort*, cit., pp. 19-84.

L'ocra rossa

È il colore della morte, che aveva lasciato alcune tracce della sua presenza già nel corso del Paleolitico Medio. Nel 1989 P. Faure aveva parlato del rosso come colore del sangue, simbolo della vita e della sua prosecuzione nell'aldilà[11]. L'ocra rossa di cui parliamo è un ossido di ferro la cui intensità cambia a seconda delle proporzioni di idrossido di ferro e delle impurità mescolate all'argilla. Riscaldandola sul fuoco si ottengono dei rossi più o meno pronunciati. Si conoscono focolari fin dalla fine del Paleolitico Medio. La presenza di quest'ossido rosso aumentò rapidamente nel Paleolitico Superiore. Siamo forse in presenza di un uso funerario di carattere simbolico? P. Binant ha cercato di metterne in luce le diverse funzioni[12]. In occasione della ricostituzione delle capanne del sito paleolitico superiore di Pincevent in Senna e Marna si è notato che in queste zone, a forte diffusione di ocra, l'ocra rossa serviva a ripulire la terra dagli insetti. Se nelle tombe il deposito di ocra rossa risponde a un desiderio di pulizia, può darsi che sia per migliorare le condizioni di vita nell'aldilà. Questo rosso, raro allo stato naturale e che necessita di un grande lavoro preparatorio, può anche rispondere a un imperativo rituale: da qui il suo carattere di versione simbolica funeraria. C'è un aspetto dell'uso dell'ocra

[11] P. Faure, *La pourpre, couleur des héros et des dieux*, «L'Histoire», n. 119, febbraio 1989, pp. 93-95.

[12] P. Binant, *La préhistoire de la mort*, cit., pp. 127-132.

rossa che fa pensare alla vita e alla sopravvivenza: le scorte di questo materiale poste accanto al corpo e vicino alla testa del defunto.

Gli oggetti di ornamento

Una seconda innovazione funeraria tipica del Paleolitico Superiore è rappresentata dagli oggetti di ornamento che fregiano il corpo del defunto: conchiglie traforate, denti animali forati, vertebre di pesci, perle e pendenti d'osso e d'avorio, piccoli ciottoli provenienti da fiumi. Yvette Tabourin ce ne ha fornito una lunga lista[13]. A partire dagli anni 35.000 a.C. le conchiglie, già note dal Musteriano, si troveranno infilate attorno al collo nelle sepolture dell'*Homo sapiens sapiens*, come se questi avesse iniziato a utilizzarle in modo sistematico. Si può rilevare che è stata compiuta una scelta: due specie di conchiglie marine, raccolte sulle spiagge o negli strati fossiliferi lasciati dai mari.

La scelta è andata alla piccola forma arrotondata, evocatrice di una perla, oppure a una forma allungata e poco ispessita. Più numerosi i denti: incisivi di bovini, di cavalli, di stambecchi, di antilopi, di cervi, di volpi, di lupi. Questi ornamenti sono destinati in particolare a decorare il capo, applicati sui bordi attorno ad esso, sulla fronte, sulle tempie o sulla nuca. Enfatizzare la testa è parte di una simbologia funeraria molto significativa.

[13] Y. TABOURIN, *La parure des morts*, in *La mort dans la préhistoire*, «Histoire et archéologie», dossier n. 66, settembre 1982, pp. 42-51.

Pascale Binant ha dedicato un capitolo anche a *L'art et les morts*[14].

Gli utensili

Una terza innovazione consiste negli utensili deposti nelle tombe e come messi a disposizione del defunto nella sua vita dell'aldilà: grattatoi, lame, coltelli, punte di selce o d'osso e corna di cervi. Questi utensili sono posti talvolta nelle mani o nelle loro vicinanze, talaltra presso la cintura, ma anche vicino alla testa. L'allusione al lavoro del defunto è evidente: il lavoro svolto durante la vita o durante la sopravvivenza. A questi riguardi disponiamo di una serie di elementi significativi relativi alla fine del Paleolitico Superiore, tra cui va ricordato il cranio scoperto a Le Mas-d'Azil nel 1958. Nelle orbite oculari di questo cranio furono incastonate piastre epifisarie estratte da una vertebra lombare di cervo, destinate a conferirgli una nuova visione. È un cranio maddaleniano che rivela una pratica conservatasi nel corso dei millenni successivi. Siamo in presenza di un rito e di una simbologia funeraria palesemente basati sulla credenza in una vita nell'aldilà[15].

Per quanto riguarda l'uomo del Musteriano, che conosceva e utilizzava il fuoco e aveva una prima organizzazione degli insediamenti, con zone destinate spe-

[14] P. Binant, *La préhistoire de la mort*, cit., pp. 133-138.

[15] H.V. Valois, *Le crâne magdalénien du Mas-d'Azil*, «L'anthropologue», LXV, Paris 1961, pp. 21-45. Cfr. inoltre G. Camps, *La préhistoire...*, cit., p. 403.

cificamente al lavoro e al riposo, assistiamo a un perfezionamento degli utensili. Quest'uomo non appare essere un bruto, dal momento che manifesta sentimenti di benevolenza e si prende cura delle spoglie mortali dei suoi simili: ha iniziato a scavare tombe in luoghi scelti, vicino al suo insediamento, strutturandone la forma per la protezione del cadavere del defunto.

Nel corso del Paleolitico Superiore, caratterizzato dalla meravigliosa arte delle caverne e delle grotte, l'*Homo sapiens sapiens* ha moltiplicato il numero delle tombe, affinandone la disposizione, ha utilizzato in modo più generalizzato l'ocra rossa e gli ornamenti, con un'attenzione particolare al capo del defunto, e ha introdotto nelle tombe utensili e strumenti vari. L'aldilà appare come un mondo nel quale è meglio non entrare privi di bagagli. I vivi lo sanno e rendono le tombe un compendio della propria cultura. Secondo Yves Coppens, per l'*Homo sapiens sapiens* la morte è divenuta una preoccupazione centrale, che rivela una cura più pronunciata del senso del sacro[16]. Come esempio cita una delle sepolture di Sungir in Russia (28.000 a.C.). Su un uomo di una sessantina d'anni, decano degli uomini preistorici ritrovati, sono state scoperte diverse migliaia di perle d'avorio cucite sui vestiti. La lavorazione di ognuna delle perle esige un'ora di lavoro. Due zanne di mammut di più di due metri di lunghezza erano disposte vicino ai corpi dei defunti più giovani.

[16] Y. Coppens, *Homo sapiens*, Flammarion, Paris 2004, p. 40.

3. Dal Mesolitico al Neolitico

Nel 1909 J. de Morgan diede al termine «Mesolitico» i contenuti su cui oggi la maggior parte degli studiosi di preistoria concorda, raggruppandovi tutte le produzioni avvenute tra il Maddaleniano e il Neolitico[17]. In questa forbice va inserita la civiltà natufiana (da Uadi el-Natuf), che si estende dall'Eufrate al Sinai tra il 12.500 e il 10.000 a.C., datazione fissata da J. Cauvin nel 1994[18]. Secondo l'autore, gli scavi recenti mostrano in tutto il Vicino Oriente un processo progressivo di sedentarizzazione, cioè di stabilizzazione in una terra – in agglomerazioni di insediamenti costruiti da mano umana – di comunità sempre più densamente popolate e legate a un ambiente fisso. Nel corso di questi 2.500 anni troviamo insediamenti raggruppati in villaggi, sepolture semplici o collettive poste sotto le case o concentrate in veri e propri cimiteri, segni di un'occupazione permanente, nonostante l'assenza di qualsiasi produzione di sussistenza. Verso il 10.000 a.C., inizio del Khiamiano, si seppelliscono nelle case crani completi di uri assieme alle corna tra panche d'argilla. All'epoca dei primi villaggi natufiani lo sfruttamento dell'ambiente è ancora subordinato alla mobilità e alla dispersione naturale delle risorse. Nel Natufiano si osservano diverse pratiche,

[17] A. Leroi-Gourhan (a cura di), *Dictionnaire de la Préhistoire*, PUF, Paris 1988, pp. 686-687 [*Dizionario di preistoria*, tr. it. e cura di M. Piperno, 2 voll., Einaudi, Torino 1991-1992].

[18] J. Cauvin, *Naissance des divinités*, cit.; F.R. Valla, *Le Natoufien, une culture préhistorique en Palestine*, Gabalda, Paris 1975.

ma la maggior parte delle sepolture sono state rinvenute nello spazio abitato. Si tratta di fosse sommariamente strutturate, a volte rivestite d'argilla, come a Mallaham, e a volte coperte di lastre o di un'unica pietra piatta, o di blocchi di pietra. Prima del 7.500 a.C. ha inizio in Siria-Palestina l'usanza di separare i crani dagli scheletri. A Gerico sono stati trovati diversi depositi di crani. In un caso essi erano disposti in circolo, rivolti verso l'interno, e in un altro caso erano tre gruppi di tre a guardare nella stessa direzione. L'Eufrate ha fornito documenti analoghi. Ciò che sorprende di questi crani pieni di argilla è la faccia, rimodellata con uno stucco argilloso che riproduce il viso del personaggio. Gli occhi sono resi da conchiglie. A volte il viso pare essere dipinto di un colore che ricorda quello della pelle umana. I crani sono stati ritrovati raggruppati, talora pitturati a ocra. A Ramad si trovavano all'interno delle case. I crani, dunque, erano conservati nelle dimore dei vivi. Siamo in presenza di una pietà funeraria che sembra avere radici nel Paleolitico Superiore: i crani, grezzi o rimodellati, con la loro molteplicità e la loro contiguità sono conservati negli insediamenti, in modo da evocare i personaggi defunti[19].

Assistiamo alla raffigurazione delle divinità. La dea diventerà la chiave di volta di un sistema religioso organizzato attorno ad essa a partire dal X millennio, proseguendo, durante il Neolitico, in tutto il Vicino

[19] J. CAUVIN, *Les premiers villages de Syrie-Palestine du IX*e *au VII*e *millénaire avant J.-C.*, «La Maison de l'Orient méditeranéen ancien», n. 4, de Boccard, Paris-Lyon 1978.

Oriente antico. Si troverà affiancata da un paredro maschile, assimilato al toro. Nell'area sahariana un'enorme silhouette antropomorfa femminile, asessuata, sovrasta piccoli personaggi umani a braccia alzate. A Çatalhöyük un enorme toro è circondato da piccole figure vestite di pelli di pantera. Il motivo dell'orante, con le braccia alzate, fa la sua comparsa in Valcamonica e nel Vicino Oriente: tra la divinità e l'uomo c'è una relazione di subordinazione. L'arte, dice Cauvin, riflette qui un evento psichico, il sacro percepito al di sopra dell'uomo, la credenza in un'entità suprema[20].

Il nostro interesse non è rivolto direttamente all'insieme degli elementi che caratterizzano la religione neolitica, bensì alla simbologia funeraria; è dunque necessario analizzare le sepolture e cercare di comprenderne la simbologia[21]. Alla luce degli studi di Jacques Cauvin si può rilevare che nel VI e V millennio la Siro-Palestina rivela una grande omogeneità dei suoi riti funerari, benché la maggior parte dei documenti sia di parte siriana (Ras Shamra, Tell Judeideh e Biblo). L'esame dei documenti neolitici antichi e medi di Biblo ci mette in

[20] ID., *L'apparition des premières divinités*, «La recherche», n. 194, Paris 1987, pp. 1472-1480. J. e M.C. CAUVIN, *Néolitisation*, in *Encyclopaedia universalis*, vol. XII, Albin Michel, Paris 1985, pp. 1073-1079 e in *Dictionnaire de la préhistoire*, a cura di Y. Coppens, Albin Michel, Paris 1999, pp. 712-758.

[21] J. RIES, *L'émergence de l'homme religieux dans les cultures et les civilisations méditerranéennes*, in ID. (a cura di), *Les civilisations méditerranéennes et le sacré*, «Homo religiosus» II/4, Brepols, Turnhout 2004, pp. 17-20 [*Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, tr. it., Jaca Book, Milano 1991, pp. 19-27].

presenza di scheletri inumati in terra libera, a volte in un pergolato di pietre. La regola è la sepoltura individuale: pugnali, azze in basalto e vasi di offerte a portata di mano[22]. Cauvin descrive un curioso edificio, la «casa dei morti» di Biblo del Neolitico Medio. Una grande camera centrale ebbe «un importante apporto artificiale di terra rossa, presa dal suolo vergine rossificato soggiacente al *tell*». La ricoprono diversi livelli di suoli intonacati: vi è ammucchiata senz'ordine una trentina di scheletri. Nell'angolo di una cellula adiacente, all'interno di un bacino di pietra, è stato trovato un deposito di crani, unica testimonianza della Biblio del V millennio. Le sepolture individuali sono tutte complete di crani. Ma nel V millennio compare la dea, in primo piano, che come a Çatalhöyük e a Ras Shamra è in posizione assisa. Secondo Cauvin questa postura diventerà il simbolo fondamentale della presenza divina. Tutta una serie di divinità posteriori troneggianti verrà fuori da questa immagine preistorica[23]. In conclusione, Cauvin ritiene che nel Neolitico Medio ci fossero tre tipologie distinte di trattamento *post mortem*: la sepoltura semplice, la sepoltura collettiva e il deposito di crani. Le offerte alimentari mostrano che le tombe costituivano il punto di partenza della sopravvivenza.

Nel 1973-1974, Marija Gimbutas ha compiuto degli scavi nel sito di Achilleion, vicino a Volos in Tessaglia,

[22] J. CAUVIN, *Religions néolithiques de Syro-Palestine. Documents*, Maisonneuve, Paris 1972, pp. 94-96, 104-105; ID., *Les outillages néolithiques de Byblos et du littoral libanais*, Maisonneuve, Paris 1969.
[23] ID., *Religions néolithiques...*, cit., p. 98.

che fa parte della cultura di Sesklo. Si tratta di un sito neolitico greco (6.400-5.600 a.C.). Vi esumò migliaia di piccole statue della dea, tra cui le dee della morte[24]. C'è la dea messaggera della morte rappresentata sotto forma di uccello rapace, avvoltoio o gufo, che conosciamo grazie alle pitture murali di Çatalhöyük, sulle quali degli avvoltoi attaccano corpi privi di testa: è una raffigurazione del rito di scarnificazione del cadavere. Ma c'è anche la dea bianca, la figura nuda e rigida delle sepolture: posa immobile, di solito assenza di seni, mani poste sul petto o che pendono lungo il corpo, a volte assenza di braccia, largo triangolo pubico. Secondo M. Gimbutas, nella religione dell'Europa arcaica la dea della morte è anche la dea della vita, e questo spiega le numerose sepolture di forma ovale ritrovate che sono coperte da una pietra o da un tumulo triangolare. L'identificazione della tomba con la matrice della dea è un motivo centrale. In numerose tombe troviamo rappresentazioni della dea della morte con i simboli della rinascita: l'utero, il triangolo pubico, il ventre, i glutei e l'uovo. Possiamo desumerne la presenza di un pensiero di carattere religioso.

Lepenski Vir è un sito archeologico del Neolitico situato presso le Porte di Ferro sul Danubio. Vi visse una comunità umana dal 7.000 al 6.000 a.C. È forse il più antico villaggio d'Europa. Gli scavi furono condotti da

[24] M. Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe*, Thames & Hudson, London 1974; Id., *La religione della dea nell'Europa mediterranea: sacro, simboli, società*, in J. Ries (a cura di), *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, cit., pp. 49-67.

D. Srejović dal 1964 al 1967[25]. L'accostamento tra uovo, pesce e acqua è costantemente messo in evidenza dall'arredamento cultuale: ciottoli dipinti d'ocra, numerosi segni insoliti e diciotto altari scolpiti in pietre di arenaria giallastra. Gli scavi hanno portato alla luce numerose tombe, datate dal 6.500 al 5.500 a.C. Il seppellimento dei defunti è compiuto negli insediamenti: inumazione, seppellimento parziale e cremazione. Nella maggior parte delle tombe gli scheletri sono stati rinvenuti in posizione allungata, con le mani poste sul basso ventre. La fase più antica della cultura funeraria è caratterizzata dal seppellimento a parte dei crani, posti su lastre di pietra e cinti da un diadema di selci. Il cospargimento di ocra è piuttosto limitato. Numerosi corpi erano coperti di denti di pesce. L'arredamento funerario è relativamente ridotto: ornamenti, utensili in pietra e d'osso, corna di cervo attorno alla testa. I corpi giacciono nelle dimore, accanto ai focolari o posti al centro del luogo sacro.

Che cosa possiamo inferire dall'esame della documentazione archeologica ritrovata a Lepenski Vir? È una cultura che si inscrive nel quadro del bacino danubiano, nell'epoca in cui si formano le prime comunità di agricoltori. È verso l'anno 6.000 a.C. che prende corpo l'ideologia che governerà queste comunità rurali. Dal

[25] D. Srejović, *La religion de la culture de Lepenski Vir*, in E. Anati (a cura di), *Symposium international sur* Les religions de la préhistoire. *Valcamonica, 18-23 septembre 1972. Actes du Valcamonica Symposium '72*, Edizioni del Centro, Capo di Ponte 1975, pp. 87-94; Z. Letica, *Ensevelissement et rites funéraires dans la culture de Lepenski Vir*, in *ibid.*, pp. 95-104.

contatto costante tra la pietra e l'acqua nasce il ciottolo, che sembra essere un simbolo: un uovo colmo di energie. Nel santuario della casa centrale, una statuetta in forma di pesce è avvicinata ad altre due sculture, di cui una rappresenta una donna e l'altra un uomo. Siamo forse in presenza di un mito delle origini, in cui l'acqua, la pietra, il pesce e la testa umana occupano una posizione centrale. L'architettura e le sculture sarebbero l'illustrazione di tale mito. Che la riflessione sulla morte si sia eventualmente sviluppata a partire da questo mito? Alcuni elementi sembrano confermarlo: il seppellimento dei defunti effettuato negli insediamenti; l'inumazione praticata durante tutto il periodo in cui è attiva la cultura di Lepenski Vir; le lastre di pietra poste sotto o dietro la testa, il seppellimento secondario della testa e la posizione dei crani su una lastra; in caso di cremazione, relativamente rara, le ossa vengono separate dalle ceneri. Il cospargimento con l'ocra è poco praticato; l'arredo funerario è composto da pietre e da ossa, ma anche da corna di cervo deposte attorno alla testa; i defunti giacciono nelle case accanto ai focolari o accanto all'altare; i corpi arretrati delle case sono riservati ai bambini seppelliti sotto il pavimento. Sembra che nella cultura di Lepenski Vir esistesse una gerarchia che riservava la sepoltura ai personaggi considerati importanti.

La ricerca condotta dal Paleolitico Medio fino alla fine del Neolitico ci invita a compiere una breve sintesi. La comparsa delle tombe, verso il 90.000 a.C., e la varietà delle tombe neandertaliane, a partire dall'80.000 a.C., mostrano che i vivi credevano in una sopravviven-

za dei defunti. In effetti, queste tombe non erano semplici fosse, ma contenevano anche alimenti e utensili per l'uso del defunto inumato. A questo va aggiunto, dal Paleolitico Superiore in poi, un trattamento speciale del corpo del defunto, della testa e degli occhi, segno dello sviluppo della presenza della coscienza e della credenza dell'*Homo sapiens sapiens* in una vita *post mortem.* Dopo la sedentarizzazione delle popolazioni del Vicino Oriente e l'invenzione della coltivazione di radici e tuberi e dell'agricoltura l'uomo comincia a raffigurare le divinità, la più importante delle quali è la dea. È il grande mutamento portato dai simboli e l'affermazione di una nuova tappa sulla via della credenza religiosa.

Capitolo secondo
MORTE E SOPRAVVIVENZA NELLE POPOLAZIONI ORALI DI AFRICA E AUSTRALIA

Dopo aver preso in considerazione le credenze nella sopravvivenza dell'uomo arcaico della preistoria, passiamo a vedere queste credenze nelle civiltà orali. C'è una prima ragione per farlo: una ricerca come questa consente di mettere in evidenza il valore simbolico dei comportamenti e dei riti in uso presso questi popoli nell'ambito specifico dell'incontro tra i vivi e i morti. Lo studio di tale simbologia ci fa entrare in contatto con una certa quantità di valori vissuti da queste popolazioni: i rapporti con gli antenati, i riti di iniziazione, la valorizzazione del tempo, i miti escatologici. Arriviamo così a cogliere in modo più adeguato come si è conformata l'attività dell'*homo religiosus*. Alla prima ragione di interesse di questa ricerca ne va aggiunta una seconda, messa in luce dai lavori di Mircea Eliade: le popolazioni orali della nostra epoca ci permettono una ricerca comparata che, grazie alle credenze e ai riti delle civiltà orali odierne, consente di gettare luce sui documenti lasciati dall'uomo della preistoria.

I. L'Africa subsahariana

Occuparsi dell'Africa subsahariana non è cosa priva di difficoltà. La documentazione raccolta dagli etnografi è composta di materiali di per sé assai disparati: indagini, testimonianze di informatori, miti, proverbi, il tutto rivelato da tradizioni orali, con tutte le debolezze che conseguono da questo metodo. L'Africa subsahariana ha d'altronde più di duemila etnie, indiscutibilmente separate da specifiche differenze. Così, una presentazione delle credenze nell'immortalità presuppone delle scelte e non può evitare più di un'omissione. Presentiamo qui alcuni elementi fondamentali sulle credenze e i riti funerari dell'Africa subsahariana relativi alla sopravvivenza.

1. Un primo dato costitutivo delle credenze degli abitanti dell'Africa Nera proviene dagli elementi di carattere escatologico. Per l'Africano esistono due tipologie di tempo: il tempo mitico, al quale si riferisce la collettività – che si vuole eterna –, e che è il tempo della continuità; e il tempo reale, quello dell'esistenza individuale, in cui si situa la rottura rappresentata dalla morte. Tra queste due tipologie di tempo prende posto il gioco simbolico dei riti funerari, grazie a cui il defunto, uscito dal tempo contingente, si sposta nel tempo mitico, quello della piramide degli esseri. I riti funerari rappresentano la risposta della collettività alla morte dell'individuo, rendendo così possibile la durata del gruppo. Questa concezione dell'immortalità dell'etnia, legata alla duplice realtà del tempo, si riscontra nelle diverse cosmogonie

africane. Accanto alla visione dell'etnia immortale esiste la credenza nella sopravvivenza dell'essere personale, indispensabile per la durata del gruppo. Presso i *Bobo* del Burkina Faso il tempo reale è posto sotto il segno di *Dwo*, una divinità immutabile che regna sugli spiriti e i geni, sulla forza vitale (*ayámá*) e sugli antenati. Sempre nel Burkina Faso, nell'escatologia dei *Dagai*, alla concezione ciclica del tempo è legata l'idea della reincarnazione del defunto: ogni nuova nascita proviene dalla trasformazione degli antenati. Dopo la morte il defunto passa per prima cosa nel paese degli spettri, per diventare un antenato o reincarnarsi nel corpo di un animale totemico, a seconda dei casi. Presso i *Bantu* della Repubblica Democratica del Congo, dopo la morte il *muntu*, principio costitutivo della persona, va verso il mondo degli antenati o verso quello dei mani. In occasione di ogni nascita è l'antenato che investe il bambino della propria forza vitale. I *Samo* insegnano che *merè*, l'alter ego immortale del defunto, passa in un primo villaggio di morti, e in seguito, dopo una nuova morte, in un secondo villaggio. Al termine di questa doppia operazione vita-morte, *merè* si stabilisce in un albero, e dopo ogni distruzione dell'albero penetra in un altro albero della stessa specie. Nella credenza *yoruba*, il principio vitale *emi* lascia il corpo e passa nel luogo di soggiorno degli antenati beati, dove resta unito a *ori*, lo spirito tutelare. Ma in tutte le culture africane i malvagi morti, il cui principio vitale è stato messo al bando dalla società, errano nell'atmosfera e diventano prigionieri delle forze del male. In Africa la sopravvivenza è contraddistinta

da un riferimento al passato che fa sì che i defunti assumano un ruolo importante nella società dei viventi. La reincarnazione rimette simbolicamente i defunti nel circuito dei vivi. I viventi invisibili affiancano quelli visibili[1].

2. Un secondo elemento fondamentale della sopravvivenza è la credenza negli antenati. Ci sono due categorie di antenati: gli antenati mitici, fondatori, e gli antenati che sono entrati in questo stato dopo la loro vita sulla terra. La venerazione degli antenati occupa un posto centrale nelle credenze e nei riti dell'Africa Nera. La nozione di antenato ha due componenti: da un lato la purezza del modello sociale e religioso e dall'altro la cura della continuità e identità dell'etnia. Le due componenti formano il concetto di immortalità individuale e collettiva. L'antenato rappresenta la condizione umana trasposta simbolicamente su un piano numinoso, pur proseguendo la partecipazione al mondo dei vivi. È la condizione di antenato a compiere lo stadio più importante del destino *post mortem*. Una vera e propria solidarietà associa i defunti che hanno acquisito lo statuto di antenati ai vivi, che restano in comunione con loro in modo da vivere il passato esemplare, ideale supremo di vita. È una gerarchia complessa a presiedere all'organizzazione del mondo degli antenati: una gerarchia sociale e familiare e una gerarchia fondata sul lignaggio e sul-

[1] L.V. THOMAS, *La mort africaine. Idéologie funeraire en Afrique noire*, Payot, Paris 1982, pp. 122-136.

le funzioni. Ci sono antenati vicini e antenati lontani. Gli antenati immediati sono i defunti recenti. Gli antenati distanti rappresentano una folla anonima. I morti eminenti sono antenati ammonitori. Altri antenati sono invece morti ordinari, incapaci di distinguersi dall'anonimità collettiva. Nella concezione tipica dell'Africa Nera è la forza vitale che consente di porre in gerarchia gli antenati. I *Bantu* oppongono i *Ba-vidye*, esseri spiritualizzati e attivi nella vita dell'etnia, ai *Ba-fu*, i defunti ordinari. Tra questi ultimi ci sono gli spiriti che i vivi devono placare con offerte e sacrifici.

Se gli antenati si rivelano essere una rappresentazione originale della sopravvivenza personale ed etnica, vanno tuttavia specificati e attenuati alcuni aspetti di questa credenza. La comunità ancestrale, fortemente gerarchizzata, è depositaria del sapere accumulato dalle generazioni successive. In questo senso si tratta della memoria dell'etnia, frutto delle sue origini e del suo passato. Rappresenta la legge dei Padri ed esercita una funzione di regolazione permanente della vita del gruppo. Questo spiega l'importanza del culto e del rituale nella società africana. Ma, prima di raggiungere una stabilità definitiva, i defunti sono al centro di profondi mutamenti. È una stabilità che dipende in parte dalla memoria dei vivi e dalla loro capacità di ricordarsi di essi. Finché i discendenti li onorano e li invocano, essi sono morti che vivono. Una volta caduti nell'oblio, entrano in una sopravvivenza collettiva. Secondo i *Bambara* del Mali, i più perfetti tra gli antenati sono ammessi a contemplare Dio. In ogni caso, il mondo degli antenati fornisce all'et-

nia un modello, una tradizione, delle norme e il pegno della sua perennità. Ancestralità e immortalità vanno a congiungersi.

Un altro aspetto dell'immortalità ancestrale si trova nella dottrina africana della reincarnazione. Gli etnologi hanno messo in luce la complessità della nozione di persona, costituita da molteplici componenti. Si può dire che è la forza vitale dell'essere che si reincarna, ma nel suo compimento la reincarnazione si concretizza in diverse modalità: la scelta, il sesso, il riferimento al tempo, il riferimento al defunto e al gruppo. Con la reincarnazione ha luogo una riattualizzazione del defunto che interrompe in parte il suo destino *post mortem*. La reincarnazione presuppone che l'antenato che ritorna sia conosciuto e presente nella memoria dei vivi. La reincarnazione non può avvenire che in un bambino dello stesso lignaggio e dello stesso sesso. L'antenato trasmette una parte del suo patrimonio genetico, cosa che spiega l'importanza che le diverse etnie conferiscono al rispetto del corpo e alla sua integrità dopo la morte e i funerali. L'antenato trasmette anche gli elementi spirituali: il *kili* nella credenza dei *Serèr* del Senegal, il *ri* o pensiero presso i *Samo* del Burkina Faso. Ma l'antenato reincarnato continua a vivere nell'aldilà. «La credenza nella reincarnazione risponde all'intenzione di riattualizzare il defunto, di rimetterlo almeno simbolicamente nel circuito dei vivi»[2].

[2] *Ibid.*, p. 135.

3. Presso tutti i popoli dell'Africa subsahariana i riti funerari rappresentano sia testimonianze privilegiate delle credenze nella sopravvivenza, sia agenti che contribuiscono a realizzarla, assorbendo simbolicamente lo sconvolgimento introdotto dalla morte. Analogamente ai riti di nascita e ai riti di iniziazione, essi operano un passaggio che è sia separazione che aggregazione. In tutte le etnie africane i riti funerari contraddistinguono gli stadi successivi percorsi dal defunto. Numerosi sono gli attori: il defunto, il maestro di cerimonie, il necroforo, i costruttori di barelle, la famiglia, il clan, i sostituti del defunto, i sacerdoti. Nelle modalità rituali va sottolineato lo sfondo sonoro dei canti e delle grida, percepito come sfogo collettivo ma anche come simbolo di fecondità; vanno considerati la purificazione del cadavere, l'abbondanza di parole e il nutrimento, i riti che deridono la morte, l'inumazione del cadavere e in certi casi i secondi funerali. Nel corso di questi ultimi le ossa vengono tolte dalla tomba, ornate e poste sull'altare degli antenati. I *Fali* del Camerun preparano ritualmente il cranio, lo mettono in un'urna e lo ricollocano nella tomba.

È nell'interpretazione dei riti di rivitalizzazione compiuti sul defunto che individuiamo le dottrine relative alla sua metamorfosi, compiuta nella prospettiva di una nuova vita. La vestizione avviene con cautela, in modo da non danneggiare il cadavere e salvaguardarne l'aspetto. È una sistemazione da nuova nascita, proseguita da truccature e ornamenti in cui intervengono delle ceneri, del caolino, dell'ocra rossa, della polvere

d'oro. Il caolino è il simbolo della vita. Lo si utilizza nei riti di fecondità, come è il caso dell'aspersione dei campi inseminati. Il sacerdote e l'iniziato ne vengono ricoperti nelle cerimonie di iniziazione. Applicato sul cadavere, il caolino bianco sta a significare la rinascita e la vita. L'uso dell'ocra rossa per imbellettare il viso è frequente. I sacrifici e i pasti funebri sono il viatico necessario per il cammino. L'accompagnamento del defunto si realizza con gioielli di metallo e di corniola, con statuette che sono simboli d'eternità: uccelli, serpenti, caimani. I riti di separazione e di compimento avviano il defunto nell'aldilà nel corso di tappe scaglionate nel tempo. I riti successivi alla morte assicurano il passaggio da uno stadio all'altro. L'altare di famiglia, le maschere e le statue evocano la presenza degli antenati. Gli *Asé* del Benin, alberi genealogici di metallo, sono un altro supporto simbolico di questa presenza. In Gabon i *Mpongwé* tengono delle capanne per le reliquie, nelle quali riposano su un letto i crani dipinti di rosso. Troviamo usanze identiche presso i *Mitsogho* e i *Fang*, etnie contigue. L'ordine del rituale funerario africano contribuisce a mantenere l'equilibrio tra le due componenti della società, i vivi e i morti.

Nell'Africa subsahariana concezione del tempo, ancestralità e riti funerari sono tre elementi essenziali della cultura e della religione. Essi forniscono una straordinaria convergenza di fatti e di simboli che gettano luce sulla duplice concezione della sopravvivenza, quella dell'etnia e quella della persona, aspetti che sono interconnessi. Il tempo è il supporto delle generazioni.

Passato, presente e futuro, i tre momenti della durata, possono concepirsi soltanto in rapporto agli umani, ma con lo sguardo rivolto al mondo degli antenati, il mondo per eccellenza dei vivi. La sopravvivenza è così legata al passato e alla tradizione ancestrale, una tradizione che è acquisizione compiuta dalle generazioni successive: summa di sapienza e norma fondamentale di vita. Grazie alle esperienze realizzate dai defunti e dalla comunità ancestrale in perpetua crescita, i vivi arricchiscono incessantemente il loro deposito spirituale. Tempo lineare e tempo ciclico si incontrano e vanno a formare l'asse dell'immortalità. L'aldilà è associato alle idee di riposo, di tranquillità e di pace. La società dei viventi si dirige verso questo paradiso, a condizione di vivere in conformità con la tradizione. È per la via della comunità ancestrale e del culto degli antenati che passa la sopravvivenza dell'uomo dell'Africa subsahariana.

H. ABRAHAMSSON, *The Origin of Death. Studies in African Mithology*, Almqvist & Wikells, Uppsala 1951.

M.V. BÜHRMANN, *Disintegrating Effect of Death among Southern African black people*, Cape Town 1980.

R. BUREAU, J.P. ESCHLIMAN, *Les ancêtres en Afrique noire*, in P. POUPARD (a cura di), *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris 1993[3], pp. 44-49 [*Grande dizionario delle religioni*, tr. it., Piemme-Cittadella, Casale Monferrato-Assisi 1990, pp. 71-77].

E. DAMMAN, *Die Religionen Afrikas*, Kohlhammer, Stuttgart 1963 [*Le religioni africane*, tr. it. di C. Diversi Caprino, Il Saggiatore, Milano 1968].

G. DIETERLEN, *Les âmes des Dogon*, Institut d'Ethnologie, Paris 1941.
ID., *Essai sur la religion bambara*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1988[2].
J.-C. FROELICH, *Animismes. Les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest*, Éditions de l'Orante, Paris 1964.
J. GOODY, *Death, Property and Ancestors. A Study of Mortuary Customs of the Lodagaa of West Africa*, Stanford University Press, Stanford CA 1962.
Réincarnation et mystique en Afrique noire. Colloque de Strasbourg, 16-18 mai 1963, PUF, Paris 1965.
Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation. Colloque de Cotonou, 16-22 août 1970, Présence Africaine, Paris 1972.
L. SULLIVAN, *Death, Afterlife and the Soul*, «Selection of Encyclopedia of Religion», Macmillian, New York 1989.
L.V. THOMAS, B. LUNEAU, J. DONEUX, *Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrées*, Fayard-Denoël, Paris 1969.
L.V. THOMAS, R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, Larousse Université, Paris 1975.
L.V. THOMAS, *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris 1976. Cfr. *Les attitudes fondamentales d'hier et d'aujourd'hui*, pp. 247-390 [*Antropologia della morte*, tr. it., Garzanti, Milano 1976].
D. ZAHAN, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Payot, Paris 1980[2].

II. L'Australia. La sopravvivenza nel pensiero religioso degli Aborigeni australiani

Nel 1770 l'esploratore inglese Cook arrivò in Australia. Nel 1788 vi erano censite circa cinquecento tribù, ognuna delle quali raggruppava un insieme di individui legati da un'ascendenza comune. Gli etnologi hanno dedicato numerosi studi a queste popolazioni, note in particolare per i loro sistemi classificatori di parentela. I miti australiani fanno riferimento ad esseri soprannaturali, creatori, che hanno plasmato il mondo a partire da una sostanza cosmica preesistente. La comparsa dell'uomo sotto la forma attuale si situa nell'«era del sogno», un'epoca primordiale chiamata *alchera* o *alcheringa* dagli *Aranda* o *Arunta*, popolazione dell'Australia centrale, particolarmente interessante per la vita sociale e religiosa e ben conosciuta grazie agli studi di Strehlow, Spencer e Gillen. I miti di creazione ruotano attorno ai Grandi Dei ed eroi civilizzatori, sicché la primordialità si caratterizza come un elemento fondamentale (Eliade). I miti delle origini e la primordialità hanno un ruolo cruciale, dal momento che tutti i riti di iniziazione, di riproduzione e di fecondità sono la riattualizzazione di questi miti. In definitiva, «tutti gli atti religiosi dell'Australiano possono essere considerati come altrettanti mezzi, differenti ma nondimeno apparentati, per ristabilire il contatto con gli Esseri soprannaturali e per rituffarsi nel tempo sacro del Sogno»[3].

[3] M. Eliade, *Religions australiennes*, Payot, Paris 1972, p. 91 [*La*

Cellula dell'universo sacro creato dagli Esseri soprannaturali, ma divenuto profano con la nascita, ogni individuo deve ritrovare la propria origine spirituale grazie ai riti di iniziazione: la circoncisione, che è una messa a morte simbolica delimitata dagli urli dei *bull-roarers* e dall'unzione di sangue; i riti del fuoco purificatore e spiritualizzante; il rito purificatorio compiuto attraverso l'acqua; la consegna del *churinga*. Il termine *aranda alcheringa* (*churinga*, *tjurunga*) ha il senso di «tempo mitico», «tempo del Sogno»: definisce sia i tempi antichi che gli antenati-eroi. Un oggetto materiale, pietra o legno, il *churinga*, viene consegnato all'iniziato come simbolo efficace del suo essere spirituale ritrovato. Grazie al *churinga* l'iniziato riprende contatto con il tempo primordiale, il tempo del Sogno: diventa *altjira*, sacro. I simboli sacri sono di importanza fondamentale per la vita dell'individuo e della tribù. Consentono di ritrovare il contatto con il Tempo primordiale e di rivivere gli eventi originari: i miti, i riti, i siti sacri, il contatto con il Dio del cielo e il Tempo del Sogno. Un rigoglio straordinario di oggetti creati dall'arte indigena permette di far splendidamente giocare questa simbologia. Va aggiunto che il *medicine-man* esercita funzioni a tutti i livelli.

Per la tribù la morte è un trauma, avvertito come una disarticolazione della vita collettiva. Da qui i gridi, i lamenti, i riti di lutto, il canto delle melopee e l'indagine per scoprire lo spirito malvagio autore di questa mor-

creatività dello spirito. Un'introduzione alle religioni australiane, tr. it. di M. Giacometti, Jaca Book, Milano 1979].

te. Ma gli Australiani credono che la morte sia l'ultimo rito di passaggio, che fa passare dal mondo profano all'universo sacro[4]. L'uomo ha due anime: l'io autentico, spirito primordiale e preesistente venuto dal Cielo, dal centro totemico; e l'altra anima, che resta sulla terra, si installa in un altro e si aggira tra i vivi. L'anima autentica lascia il corpo e ritrova il Tempo del Sogno eterno, dove si trovava prima della nascita dell'individuo. Vi vivrà per sempre. Eliade ritiene che la morte autraliana sia concepita come un'esperienza estatica, sul modello del primo viaggio degli Esseri soprannaturali e degli Antenati mitici[5]. L'anima fa ciò che è stato fatto in principio. Tutte le tribù australiane professano la dottrina dell'indistruttibilità dell'anima umana, entità spirituale apparsa al momento del Tempo del Sogno.

I riti funerari sono di vario tipo. Il corpo è trattato in modi differenti a seconda delle tribù: inumazione, mummificazione, cremazione, esposizione su una piattaforma con seppellimento posticipato, deposito nella cavità di un albero[6]. I funerali doppi sono molto diffusi: tra i due si colloca il lutto. La mummificazione mira a dissociare il corpo e lo spirito, poiché alla fine del periodo di lutto la mummia viene bruciata. La cremazione libera completamente l'anima. L'insieme dei riti funerari deve portare a questa dissociazione affinché lo spiri-

[4] *Ibid.*, p. 165.
[5] *Ibid.*, pp. 170-171.
[6] A.P. Elkin, *Les Aborigènes australiens*, tr. fr., Gallimard, Paris 1967, pp. 400-408.

to possa ritornare alla sua sede primordiale, là dove ci sono gli eroi civilizzatori. Grazie ai riti funerari lo spirito preesistente riguadagna la sua sfera spirituale, a volte vista come centro totemico primordiale. C'è tutta una simbologia rituale a costellare questo cammino. A volte le ossa vengono poste in un sepolcro totemico. Le credenze nella reincarnazione sono rare e confuse. Per l'essere umano il ciclo vitale è semplice: la preesistenza dello spirito, la nascita in un corpo e l'ingresso nel mondo profano, prima tappa della reintegrazione nel Tempo del Sogno grazie all'iniziazione, il ritorno definitivo alla condizione primitiva grazie ai riti funerari.

R.M. BERNDT, C.H. BERNDT, *The World of the First Australians*, Angus & Robertson, Sydney-London 1964, Aboriginal Studies Press, Canberra 1999.

IID. (a cura di), *Aboriginal Man in Australia. Essays in Honour of Emeritus Professor A. P. Elkin*, Angus & Robertson, Sydney 1965.

IID., *La religion des Aborigènes d'Australie*, in P. POUPARD (a cura di), *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris 1993[3], pp. 151-159 [*Grande dizionario delle religioni*, tr. it., Piemme-Cittadella, Casale Monferrato-Assisi 1990].

A.P. ELKIN, *The Australian Aborigines*, Angus & Robertson, Sydney-London 1938, 1943[2], 1954[3], 1964[4] [*Les Aborigènes australiens*, tr. fr., Gallimard, Paris 1967].

M. ELIADE, *Religions australiennes*, Payot, Paris 1972 [*La creatività dello spirito. Un'introduzione alle religioni australiane*, tr. it. di M. Giacometti, Jaca Book, Milano 1979].

J. FALKENBERG, *Kin and Totem. Group Relations of Austra-*

lian Aborigenes in the Port Keats District, Oslo University Press, Oslo 1962.
A.W. HOWITT, *The Native Tribes of South-East Australia*, Macmillian & Co., London 1904.
H. NEVERMANN, E.A. WORMS, H. PETRI, *Die Religionen der Südsee und Australiens*, Kohlhammer, Stuttgart 1968 [*Les religions du Pacifique et d'Australie*, tr. fr., Payot, Paris 1972].
A.R. RADCLIFFE-BROWN, *The Social Organisation of Australian Tribes*, Sydney 1931.
R. SPENCER, F.J. GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia*, Macmillian & Co., London 1899.
ID., *The Arunta. A Study of a Stone Age People*, Macmillian & Co., London 1927, 1966[2].
W. SCHMIDT, *Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens*, Aschendorff, Münster 1931 (vol. I), 1934 (vol. II), 1935 (vol. III).
T.G.H. STREHLOW, *Aranda Traditions*, Melbourne University Press, Melbourne 1947.
W.L. WARNER, *A Black Civilization. A Social Study of an Australian Tribe*, Harper & Row, New York-London 1937, 1958[2], 1964[3].

Capitolo terzo

L'IMMORTALITÀ E LA SOPRAVVIVENZA NELLE RELIGIONI DELLE POPOLAZIONI AMERINDIANE, ARTICHE E FINNICHE

I. Le popolazioni amerindiane

Affrontiamo qui le credenze nell'immortalità dei Nativi americani. Si tratta delle forme religiose sopravvissute all'epoca postcolombiana, che sussistono ancora in alcune regioni nordamericane e sudamericane. La credenza in una vita d'oltretomba sembra fortemente ancorata nel pensiero indiano delle epoche antiche. Ne troviamo le prove nella concezione del mondo e della vita, nelle tradizioni ancestrali e nelle testimonianze dei visionari. I visionari sono personaggi che vivono delle esperienze oniriche, oppure *medicine-men* che compiono viaggi, nell'immaginazione e nell'estasi, fino ai confini del regno dei morti[1]. I rituali funerari rappresentano così una fonte preziosa per conoscere le dottrine della sopravvivenza.

[1] A. Hultkrantz, *Les religions des Indiens primitifs de l'Amérique*, tr. fr., Almquist & Wiksell, Stockholm 1963, p. 127.

Presso le popolazioni amerindiane troviamo una concezione dell'anima che è il fondamento delle credenze nell'immortalità. Nell'America Settentrionale è molto diffusa l'idea di un'anima duplice. L'anima corporea dà al corpo la vita, la coscienza, la facoltà di muoversi. L'anima di sogno è separata dal corpo, può errare nello spazio e recarsi in luoghi lontani. La morte sopravviene quando l'anima separata è rimasta prigioniera del regno dei morti; allora l'anima corporea si stacca anche dal corpo[2]. Presso gli *Eskimo* l'anima corporea che sopravvive dopo la morte si chiama *tarneg*: mantiene la forma del defunto nel regno dei morti. Le tribù *Yuchi* e *Sioux* parlano di quattro anime, cosa che rappresenta una bipartizione della concezione delle due anime, con una sistemazione basata sul numero sacro quattro.

L'America Meridionale rivela una dicotomia identica. È il caso dei *Mundurucú*. I *Waica* del corso superiore dell'Orinoco e i *Jivaro* sembrano tuttavia ignorare l'idea di un'anima separata. Hultkrantz fa due osservazioni importanti. Innanzitutto, che nelle due Americhe il concetto monista dell'anima è presente nelle grandi civiltà, fatto che si spiega forse in seguito all'affievolimento dello sciamanismo. In secondo luogo, la credenza in due anime, una delle quali è separabile dal corpo anche nel corso della vita, avrebbe subito la spinta delle esperienze sciamaniche del viaggio dell'anima. Le peregrinazioni dello sciamano e degli uomini in estasi onirica forniscono infatti una vasta documentazione sui

2 *Ibidem*.

viaggi nel regno dei morti. Nell'America Settentrionale e in quella Meridionale questi racconti tengono conto degli ostacoli che costellano il cammino dell'anima: le cortine di fuoco, le distese d'acqua o i mostri che minacciano il viaggiatore e tentano di portargli via il cervello. Gli *Ojibway* e i *Choctaw* dell'America del Nord parlano del tronco di pino scivoloso che congiunge le rive di un torrente che l'anima è tenuta a oltrepassare. Nell'America del Sud, i *Manacica* credono che il defunto si metta in cammino verso il regno dei morti già subito dopo i funerali. Il *medicine-man* lo guida per le foreste vergini, i mari, le paludi, le montagne, fino al fiume che separa la terra dei vivi da quella dei morti. A questo punto gli resta da passare il ponte che congiunge le due, custodito da una divinità[3].

Nella concezione amerindiana dell'immortalità la via lattea occupa un posto centrale. Questa via è del resto assimilata all'arcobaleno: per i *Kwakiutl* dell'isola di Vancouver è l'*axis mundi*. Nella Colombia Britannica il cammino delle anime è l'albero del mondo. *Axis mundi*, albero del mondo, via che congiunge terra e cielo, sciamanismo sono fattori di un contesto mitico in cui si ritrovano l'estasi e l'immortalità. Gli Indiani credono che l'anima si rechi nel regno dei morti, che conosciamo grazie ai miti e ai racconti. Esso è fatto a immagine del mondo dei vivi. Così, nell'America Settentrionale lo si chiama «terre fortunate di caccia». Le tribù della Prateria immaginano il soggiorno dei morti come una

[3] *Ibid.*, pp. 127-129.

cangiante prateria, con banchetti e danze. A est del Mississippi e nell'America Meridionale sono la cultura del mais e le feste agrarie a caratterizzare le raffigurazioni di quest'area. L'immortalità è una sopravvivenza fatta a immagine della vita terrena. La localizzazione del regno dei defunti presenta molte varianti: per i *Cubeo* dell'Amazzonia è il paese degli antenati, situato in prossimità dei villaggi dei vivi; i *Piedi Neri* del Montana e dell'Alberta parlano di «colline di sabbia» ad alcune giornate di marcia dal campo dei vivi; la maggior parte delle tribù amazzoniche pensa a un luogo posto al di là del sole ponente; gli Indiani dei *pueblos* lo concepiscono sottoterra, cosa invece non comune tra gli Amerindiani, dal momento che la maggior parte di essi colloca l'anima in un luogo luminoso. Il pensiero indiano è contraddistinto da un dualismo arcaico: i «malvagi» e coloro che sono morti in modo «malvagio» sono condannati a una vita errante di spettri, poiché il regno dei morti è accessibile unicamente a coloro che, a seguito di una morte normale, hanno beneficiato dei riti funerari.

Questi riti ci forniscono alcune preziose indicazioni. Vi sono diverse modalità di sepoltura: nell'America Meridionale l'inumazione; in Canada si depone il corpo su una piattaforma, all'interno di un albero oppure sul suolo. Esiste la cremazione. Presso gli *Irochesi*, gli *Algonchini* a sud dei Grandi Laghi, esistono i secondi funerali, vale a dire l'inumazione delle ossa riesumate in una tomba comune o in un'urna funeraria. La pratica degli arredi funerari è diffusa nella regione andina: alimenti, bevande, armi, abiti, gioielli. Questa pratica, alla

quale si aggiunge a volte la mummificazione, permette di parlare di «cadavere vivente». In Colombia alcuni archeologi hanno scoperto alcuni pozzi funerari, simbolo della sopravvivenza, e tracce di sacrifici umani e antropofagia. I *Waica* dell'Amazzonia praticano la cremazione del cadavere: l'anima del morto, chiamata *nobolebe*, «nube», sale al cielo, dove la raggiunge *nonish*, l'«anima d'ombra». I riti funerari hanno l'obiettivo di agevolare il viaggio del defunto verso il regno dei morti e di impedirne il ritorno. La credenza nella reincarnazione esiste al Sud e al Nord, dove è molto diffusa anche presso gli *Eskimo*. Minore è la diffusione del culto degli antenati, che troviamo soprattutto presso gli *Zuni* del Nuovo Messico, nella regione delle Ande e nelle Antille, presso i *Taino* e gli *Jivaro*. Alexander H. Burr ha attirato l'attenzione sulla nozione di «pellegrinazione dell'anima», presente in diverse cerimonie di iniziazione: quella della «Grande Casa» nella tribù *Delaware* o quella del «Midewiwin» presso gli *Algonchini*[4]. Tali iniziazioni hanno lo scopo di far cogliere all'iniziato il senso della vita, che comincia in questo mondo e continua, dopo la morte, nell'altro mondo.

A.H. BURR, *The World's Rim. Great Mysteries of the North American Indians*, University of Nebraska Press, Lincoln 1953 [*Le cercle du monde*, tr. fr. di M. Ligny, Gallimard, Paris 1962].

[4] A.H. BURR, *Le cercle du monde*, tr. fr. di M. Ligny, Gallimard, Paris 1962, pp. 251-265.

R. BASTIDE, *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Payot, Paris 1967 [*Le Americhe nere. Le culture africane nel Nuovo Mondo*, tr. it. di M. Bianchi Di Lavagna Malagodi, prefazione di V. Lanternari, Sansoni, Firenze 1970].

R.F. BENEDICT, *The Concept of the Guardian Spirit in North America*, «Memoirs of the American Anthropological Association» 29, 1923.

M. BENZI, *Les derniers adorateurs du peyotl. Croyances, coutumes et mythes des Indiens Huichol*, Gallimard, Paris 1972.

R. GIRARD, *Indies selváticos de la Amazonia peruana*, Mexico 1958 [*Les Indiens de l'Amazonie péruvienne*, tr. fr. di R. Siret, Payot, Paris 1963].

Å. HULTKRANTZ, *Conceptions of the Soul among North American Indians. A Study in Religious Ethnology*, Stockholm 1953.

ID., *De Amerikanska Indianernas Religioner*, Svenska bokförlaget, Stockholm 1967 [*The Religions of the American Indians*, tr. ingl. di M. Setterwall, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1980; *Les religions des Indiens primitifs de l'Amerique. Essai d'une synthèse typologique et historique*, tr. fr., Almquist & Wiksell, Stockholm 1963].

W. KRICKEBERG, H. TRIMBORN, W. MÜLLER, O. ZERRIES, *Die Religionen des alten Amerika*, Kohlhammer, Stuttgart 1961 [*Religioni dell'America precolombiana*, tr. it. di C. Diversi Caprino, Il Saggiatore, Milano 1966].

E.C. PARSONS, *Pueblo Indian Religion*, 2 voll., Chicago 1939.

J.H. STEWARD, L.C. FARON, *Native Peoples of South America*, McGraw-Hill Book, New York 1959.

S. TAX (a cura di), *Indian Tribes of Aboriginal America. Se-*

lected Papers of the 29. International Congress of Americanists, The University of Chicago Press, Chicago 1952.
P.V.A. Williams, *Myths, Symbols and the Concept of Immortality among some Amerindian Societies*, «Folklore», 84, 1973, pp. 327-337.

II. Le popolazioni artiche e finniche

1. Le tribù siberiane

a. Ostiachi e Voguli
b. Samoiedi – Iuracchi   Samoiedi dello Ienissei
                                        Samoiedi di Tagvy
                                        Samoiedi Ostiachi
c. Tungusi
d. Jukaghiri

Da entrambe le parti degli Urali si rileva una grande somiglianza tra le credenze relative all'anima. I popoli obugrici, gli *Ostiachi* e i *Voguli*, credono nell'esistenza di un'anima duplice: da un lato l'anima-soffio o anima corporea; dall'altro l'anima-ombra, l'anima di sogno, che è un'anima libera, molto incorporea ma che dopo la morte è legata al defunto. Così, dopo il decesso l'anima, libera e immateriale durante la vita, prende un aspetto corporeo a causa dei suoi legami con il cadavere. Cadavere e anima rappresentano il defunto nella sua identità totale e personale. Il cadavere, così, per via della sua anima, è nella tomba ma anche altrove. *Ostiachi* e *Voguli*

credono che l'anima libera entri in un regno sotterraneo, dove rappresenta il morto con la sua personalità.

Ritroviamo lo stesso pensiero presso i *Samoiedi* d'Europa e di Siberia: l'anima libera sopravvive, e questo consente ai defunti di condurre nel mondo sotterraneo una vita paragonabile a quella che hanno avuto sulla terra.

Nell'escatologia dei *Tungusi* dello Ienissei l'anima libera si reca, dopo la morte, nel celeste paese delle anime, sul «corso superiore del fiume della tribù», il cielo. Essa diviene una *omi*, un'«anima di bambino», il che le dà la possibilità di reincarnarsi. Si tratta di un'escatologia dualista: il corpo e l'anima che hanno soggiornato nel cadavere vanno nel mondo sotterraneo; l'anima libera, divenuta anima di bimbo, dimora in cielo fino alla sua reincarnazione.

Anche i *Jukaghiri*, che occuparono la Siberia prima dei *Tungusi* e degli *Jakuti*, professano il dualismo dell'anima: l'uomo ha un'anima libera, che ha sede nella testa, e delle anime corporee situate in altre parti nel corpo. L'anima libera si reca nel regno dei morti.

2. *Le popolazioni finniche*

La pneumatologia finnica è identica a quella del mondo eurasiatico settentrionale. L'anima libera (anima-immagine, anima-ombra) è la manifestazione extracorporea dell'uomo che può separarsi dal corpo, anche nel corso della vita umana: sogno, estasi, trance. L'anima corporea, legata al corpo, muove la vita fisica e psichica, costituen-

do così la persona umana. Questo dualismo è scomparso sotto l'influsso del cristianesimo, ma ha lasciato numerose tracce nelle pratiche religiose. I *Ceremissi*, una popolazione finnica studiata da Harva, dicono che dopo la morte, *ört*, l'anima libera resta presso il cadavere e lo segue fino alla tomba. Durante le cerimonie commemorative viene fatta una festa in suo onore, poi la si riconduce nella sua tomba. Le anime corporee cessano di esistere. L'anima libera continua a rappresentare l'essere umano. In tutta l'Eurasia Settentrionale la morte è dunque considerata duplice: da una parte il cadavere, che è stato abbandonato dalle anime corporee, e dall'altra l'anima del defunto, che prolunga la vita della persona. Questa doppia condizione del defunto spiega i riti funerari e la concezione della sopravvivenza. La famiglia tratta il cadavere con cura: lavaggio, vestizione, arredo funerario, regali per gli altri defunti della famiglia. I Finnici ritengono che vivi e morti siano una famiglia, che si materializza al momento dei funerali e delle cerimonie commemorative. Per impedire all'anima di tornare nella casa, il cadavere viene portato fuori attraverso un buco fatto nel muro. La tomba è sacra, in un luogo gradevole e suggestivo, essendo la casa del defunto: il cimitero è il «villaggio dei morti». Il linguaggio finnico veicola tuttavia alcune idee relative a un soggiorno sotterraneo dei morti, al defunto che prosegue il proprio lavoro. L'escatologia finnica, come tutta la cultura nordeurasiatica, è ossessionata dal presente. Concepisce l'immortalità non come un'eternità, ma come un continuo presente. I Finnici continuano a celebrare la «presenza» del de-

funto con banchetti e cerimonie commemorative. Dopo la conversione di queste popolazioni al cristianesimo si sono conservati numerosi riti.

U. Holmberg-Harva, *Die Religion der Tscheremissen*, tr. ted. di A. Bussenius, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1926.

Id., *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1952.

Id., *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, tr. ted. di E. Kunze, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1938 [*Les représentations religieuses des peuples altaïques*, tr. fr. di J.-L. Perret, Gallimard, Paris 1959].

I. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung*, Stockholm 1958.

I. Paulson, Å. Hultkrantz, K. Jettmar, *Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis*, Kohlhammer, Stuttgart 1962 [*Les religions arctiques et finnoises. Sibériens, Finnois, Lapons, Esquimaux*, tr. fr. di L. Jospin, Payot, Paris 1965].

III. Antenati, sciamani, cammino dei morti

Al termine di questa breve sintesi sulle credenze nell'immortalità presso le culture orali d'Africa, d'Australia, d'America e d'Asia è opportuno fare alcune precisazioni.

Abbiamo toccato solo tangenzialmente l'importante

ambito della reincarnazione come credenza e realizzazione della sopravvivenza[5]. Abbiamo d'altra parte insistito sul fatto che l'immortalità è legata al culto degli antenati da un lato e al culto dei morti dall'altro. Va forse fatto notare che c'è una differenza tra questi due culti, visto che non ogni morto diventa un antenato. Se il culto degli antenati rappresenta un elemento importante per comprendere l'immortalità all'interno del pensiero africano, bisogna però sempre distinguere questo culto dal culto dei morti. Quest'ultimo fa parte dei riti *post mortem*, mentre il culto degli antenati è tra gli elementi costitutivi ed essenziali di alcune religioni arcaiche. Una distinzione simile acquisisce un certo peso in religioni tribali come quelle indonesiane: gli antenati cui spetta il culto sono un'élite che ha avuto un ruolo eminente nella vita del popolo. La creazione di un antenato è opera di tutta la società: avviene nel corso di una festa iniziatica solenne. In tale contesto ci allontaniamo dalla fenomenologia del culto dei morti e ci avviciniamo a quella del culto dei sovrani.

Lo studio dell'immortalità presso le popolazioni amerindiane ed eurasiatiche ci ha mostrato l'esistenza del «cammino dei morti». Gli itinerari percorsi dai defunti sono preziosi per conoscere come si caratterizza la credenza di questi popoli nell'immortalità. Abbiamo trovato due percorsi principali. Il primo è il cammino del Cielo, riservato ai capi, agli iniziati, ai defunti, che

[5] A questo proposito si rimanda a un articolo dell'*Encyclopédie* in effetti dedicato alla trasmigrazione.

sono un'élite morale. Il secondo è sotterraneo, o meglio orizzontale: è il cammino ordinario, che porta al mondo dei morti o semplicemente ai luoghi familiari noti al defunto. Nella «scoperta» dei percorsi dei morti, lo sciamanismo assume un ruolo primario. È grazie ai viaggi degli sciamani nel mondo trascendente che i vivi sono informati sulle vie dell'aldilà. M. Eliade è autore di un'eccellente ricerca su questo tema[6].

Il problema dello sciamanismo è assai complesso. Il trattato di M. Eliade, *Le Chamanisme*, è un classico della materia. Il termine «sciamano» viene dalla lingua tungusa e ci è ritrasmesso dal russo. Il fenomeno sciamanico è un fenomeno specifico dell'Asia Centrale, della Siberia e dell'America artica. Ma il fenomeno si ritrova anche in Giappone.

Durante il convegno sui *riti d'iniziazione* tenuto a Liegi e a Louvain-la-Neuve il 20 e il 21 novembre 1984, Roberte Hamayon di Parigi è stata d'altronde autrice di una comunicazione molto documentata sulle *diverse vie di apprendistato dello sciamanismo buriate*. Si tratta del ramo asiatico, posto ad est del lago Bajkal. Ha insistito in particolare sul fatto che lo sciamano buriate è incaricato della gestione delle anime umane e animali. Ci troviamo in una società di cacciatori[7].

[6] M. ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris 1951, 1968² [*Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, tr. it. di J. Evola riv. e agg. da F. Pintore, Edizioni Mediterranee, Roma 1974].

[7] R. HAMAYON, *De l'initiation solitaire de l'investiture ritualisée. Le cas du chamane bouriate*, in J. RIES, H. LIMET (a cura di), *Le rites*

Eliade riprende la questione dello sciamanismo nel terzo volume della sua *Storia delle credenze e delle idee religiose*[8]. Ai suoi occhi lo sciamanismo è un fenomeno religioso di carattere arcaico. In senso stretto lo ritroviamo in Asia; in senso ampio esiste anche altrove. Per Eliade l'elemento caratteristico dello sciamanismo è la tecnica dell'estasi, una tecnica che si acquisisce con una serie di prove iniziatiche.

Lo sciamano assume un ruolo centrale nella comunità, e questo ruolo si rivela insostituibile in tutto ciò che ha a che vedere con le esperienze delle anime umane.

Eliade sottolinea l'ascensione celeste e la sua controparte, la discesa agli inferi[9]. I viaggi sciamanici hanno un'importanza considerevole nella religione e nella cultura dei popoli altaici. Agli occhi di Eliade lo sciamano è un vero specialista del sacro, che cerca di vedere gli spiriti, di salire al cielo incontro al divino e di discendere agli inferi per combattere i demoni, la malattia e la morte.

È grazie alla sua capacità di viaggiare che lo sciamano contribuisce a incidere nella memoria di tutta una serie di popoli i tratti salienti della geografia funeraria e del cammino dei morti. Poiché poi questa «rivelazione» è illuminante per la vita delle popolazioni arcaiche,

d'initiation, coll. «Homo religiosus» 13, Louvain-la-Neuve 1986, Paris 1983, pp. 163-202.

8 M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. III, Payot, Paris 1983, pp. 19-33 [*Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. III, *Da Maometto all'età delle riforme*, tr. it. di M.A. Massimello, G. Schiavoni, Rizzoli, Milano 2006].

9 *Ibid.*, pp. 26-27.

va messa in evidenza un'idea che domina questi miti e questi riti: «La comunicazione tra il Cielo e la Terra è realizzabile – o lo è stata *in illo tempore* – con un mezzo fisico qualunque (arcobaleno, ponte, scala, liana, corda, «catena di frecce», montagna, ecc.). Tutte le immagini simboliche del legame tra Cielo e Terra non sono che varianti dell'Albero del Mondo o *Axis Mundi*»[10]. Il cammino dei morti, lo sciamanismo, l'immortalità ci riportano a fattori che sono di primaria importanza per l'*homo religiosus*: il simbolismo del Centro, l'Albero cosmico, il Tempo primordiale in cui le comunicazioni tra Cielo e Terra erano normali. La credenza nell'immortalità ha orientato diversi popoli arcaici alla scoperta dell'istante mitico e paradisiaco precedente alla caduta.

M. ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris 1951, 1968² [*Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, tr. it. di J. Evola riv. e agg. da F. Pintore, Edizioni Mediterranee, Roma 1974].

W. SCHMIDT, *Der Usprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, Aschendorff, Münster (vol. X, *Die Religionen der Hirtenvölker*, 1952; vol. XI, *Die asiatischen Hirtenvölker*, 1954; vol. XII, *Synthese der Religionen der asiatischen und afrikanischen Hirtenvölker*, 1955).

W. STÖHR, P. ZOETMULDER, *Die Religionen Indonesiens*, Kohlhammer, Stuttgart 1965 [*Les religions d'Indonésie*, tr. fr. di L. Jospin, Payot, Paris 1968].

[10] *Ibid.*, p. 382.

BIBLIOGRAFIA SELETTIVA

Bibliografia critica in M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, Payot, Paris 1976, pp. 391-403 [*Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. I, *Dall'età della pietra ai Misteri eleusini*, tr. it. di M.A. Massimello, G. Schiavoni, Rizzoli, Milano 2008[2]].

E. ANATI (a cura di), *Symposium international sur* Les religions de la préhistoire. *Valcamonica, 18-23 septembre 1972. Actes du Valcamonica Symposium '72*, Edizioni del Centro, Capo di Ponte 1975.

ID. (a cura di), *The intellectual expressions of Prehistoric Man. Art and Religion. Acts of the Valcamonica Symposium '79*, Edizioni del Centro-Jaca Book, Capo di Ponte-Milano 1983.

A. BELTRÁN, *Arte rupestre levantino*, Seminario de Prehistoria y Protohistoria, Facultad de Filosofia y Letras, Zaragoza 1968 [*L'arte rupestre del Levante spagnolo. Da cacciatori ad allevatori*, tr. it. di A. Dell'Aira, Jaca Book, Milano 1979].

H. BREUIL, *Quatre cents siècles d'art pariétal*, Centre d'Études de Documentation préhistorique, Montignac 1952.

H. BREUIL, R. LANTIER, *Les hommes de la pierre ancienne. Palélithique et mésolithique*, Payot, Paris 1951, 1959[2], 1973[3].

G. CAMPS, *La préhistoire. À la recherche du paradis perdu*, Perrin, Paris 1982 [*La preistoria*, tr. it. di M. C. Pacinotti riv. da R. de Marinis, Bompiani, Milano 1985]. Notevole opera di sintesi sull'*homo religiosus* preistorico, pp. 371-445.

J. CAUVIN, *Religions néolithiques de Syro-Palestine*, Maisonneuve, Paris 1972.

M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, Payot, Paris 1976 [*Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. I, *Dall'età della pietra ai Misteri eleusini*, tr. it. di M.A. Massimello, G. Schiavoni, Rizzoli, Milano 2008[2]]. Eccellente studio critico sulle religioni della preistoria, pp. 13-67.

M.A. GIMBUTAS, *The Gods and Goddesses of Old Europe. 7000 to 3500 B.C. Myths, Legends and Cult Images*, Thames & Hudson, London 1974.

P. GRAZIOSI, *Palaeolithic Art*, McGraw-Hill, New York 1960.

E.O. JAMES, *Prehistoric Religion. A Study in Prehistoric Archaeology*, Thames & Hudson, London 1957 [*Nascita della religione*, tr. it. di R. Bosi, Il Saggiatore, Milano 1961].

D.J. JESSE, E. NORBECK, *Prehistoric Man in the New World*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1964.

A. LAMING EMPERAIRE, *La signification de l'art rupestre paléolithique*, Piccard, Paris 1962.

A. LEROI-GOURHAN, *Les religions de la préhistoire*, PUF, Paris 1964, 1971[2], 1976[3], 1983[4] [*Le religioni della preistoria*, tr. it. di F. Saba Sardi, Rizzoli, Milano 1970].

J. MELLAART, *Earliest Civilization of the Near East*, Thames & Hudson, London 1965.

ID., *Çatal Hüyük. A Neolithic Town of Anatolia*, Thames & Hudson, London 1967.

H. MÜLLER-KARPE, *Handbuch der Vorgeschichte*, vol. I, *Altsteinzeit*, Beck, München 1966.

K. NARR (a cura di), *Handbuch der Urgeschichte*, Francke, Bern-München 1967.

L.R. NOUGIER, *L'art préhistorique*, PUF, Paris 1966.

J. PERROT, *Préhistoire palestinienne*, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. VIII, Letouzey et Ané, Paris 1968, coll. 286-446.

D. SREJOVIĆ, *La religion de la culture de Lepenski Vir*, in E. ANATI (a cura di), *Symposium international sur* Les religions de la préhistoire. *Valcamonica, 18-23 septembre 1972. Actes du Valcamonica Symposium '72*, Edizioni del Centro, Capo di Ponte 1975, pp. 87-94.

L.V. THOMAS, *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*, Complexe, Bruxelles 1980.

P.J. UCKO, A. ROSENFELD, *Palaeolithic cave Art*, Weidenfeld & Nicolson, London 1967 [*Arte paleolitica*, tr. it. di B. Renna, Il Saggiatore, Milano 1967].

P. WERNERT, *Cultes des crânes: représentation des esprits des défunts et des ancêtres*, in M. GORE, R. MORTIER, *L'histoire générale des religions*, vol. I, Quillet, Paris 1948, pp. 51-102.

INDICE DEI NOMI E DEI LUOGHI

Piano dell'Opera Omnia di Julien Ries

I
CRISTIANESIMO, RELIGIONI E CULTURE
Tomo 1: I CRISTIANI E LE RELIGIONI. Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano II*
Tomo 2: INCONTRO E DIALOGO

II
L'UOMO E IL SACRO NELLA STORIA DELL'UMANITÀ*

III
L'UOMO RELIGIOSO E LA SUA ESPERIENZA DEL SACRO*

IV
LE COSTANTI DEL SACRO
Tomo 1: SIMBOLO*
Tomo 2: MITO E RITO*

V
LA SCIENZA DELLE RELIGIONI. Storia, storiografia, problemi e metodi*

VI
LA STORIA COMPARATA DELLE RELIGIONI E L'ERMENEUTICA*

VII
RELIGIONI DELL'ANTICO ORIENTE
Tomo 1: IL CULTO DI MITHRA DALL'INDIA VEDICA
AI CONFINI DELL'IMPERO ROMANO
Tomo 2: ZARATHUSTRA E LA RELIGIONE MAZDEA

VIII
RELIGIONI DEL VICINO ORIENTE ANTICO
Tomo 1: OSIRISMO E MONDO ELLENISTICO
L'incontro della religione egizia e del pensiero greco
Tomo 2: TEOLOGIE REGALI IN EGITTO E NEL VICINO ORIENTE ANTICO
ed ellenizzazione dei culti orientali

IX
GNOSI E MANICHEISMO
Tomo 1: GLI GNOSTICI: STORIA E DOTTRINA*
Tomo 2: MANICHEISMO: UN TENTATIVO DI RELIGIONE UNIVERSALE*

X
LA CHIESA GNOSTICA DI MANI. Dottrine e culto*

XI
CORSI
Tomo 1: INDUISMO
Tomo 2: BUDDHISMO
Tomo 3: ISLAM

XII
MORTE E SOPRAVVIVENZA NELLE GRANDI RELIGIONI